

Seite 6
liturgisch singen

Seite 9
elektronisch forschen

Seite 12
literarisch stöbern

Seite 16
poetisch malen

Beiträge zur
deutsch-jüdischen
Geschichte aus dem
Salomon Ludwig
Steinheim-Institut
an der Universität
Duisburg-Essen

14. Jahrgang 2011
Heft 3

KALONYMOS

Einführung in den Sohar

„Einführung in die Einführung“

Gershom Scholem, Jerusalem, Oktober 1940

Vor nahezu dreißig Jahren, im Februar 1982, verstarb der bedeutende, aus Berlin stammende Jerusalemer Judaist und Religionswissenschaftler Gershom G. Scholem in seinem 85. Lebensjahr.

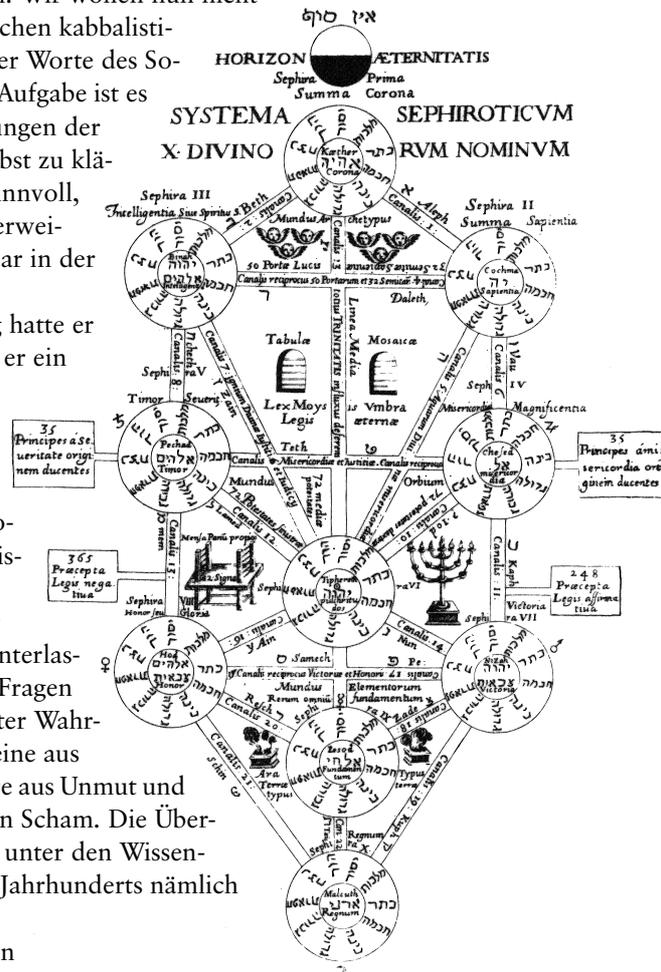
Sechzig Jahre lang an der Hebräischen Universität forschend und lehrend, wirkt sein vielschichtiges Werk in den Arbeiten seiner zahlreichen Schüler und Enkelschüler nach, um ein vielfaches erweitert, umstritten und längst noch nicht überholt. Dank seiner hat sich die Erforschung der jüdischen Mystik und Esoterik, der Kabbala, reich verzweigen können, nachdem Scholem sie zu seinem Lebensthema gemacht und von Jerusalem aus zu wissenschaftlicher Reife und weltweiter akademischer Anerkennung gebracht hat.

Der hier folgende Text, in Teilen eher ein Entwurf, eine „Einführung in die Einführung“, ist vor einer uns unbekanntenen Zuhörerschaft hebräisch vorgetragen worden. Das Typoskript trägt den Vermerk: „Stenogramm Oktober 1940“ und ist mit zahlreichen handschriftlichen Korrekturen und Ergänzungen des Autors versehen. Eine eigenständige Publikation, eine eigens verfasste „Einführung in den Sohar“ gibt es im Werk Scholems nicht; in seinem in viele Sprachen übersetzten Klassiker „Major Trends in Jewish Mysticism“, New York 1941, deutsch 1957 und öfter: „Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen“ (Suhrkamp) widmen sich zwei Kapitel dem Sohar.

Der hier erstmals deutsch veröffentlichte Vortrag setzt andere Akzente als jene Ausführungen (man vergleiche den Beginn von Kap. 5 in den „Hauptströmungen“, S. 171–175). Er stehe hier als ein Zeichen des Gedenkens – zur Erinnerung an einen überaus großen und kreativen, deutschjüdischen-israelischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts.

Sprechen wir über die mit den Lehren des Buches Sohar verbundenen Fragen wie Entstehung und Wesen des Buches und seines Einflusses, so ist es lohnend, zu beginnen mit Bemerkungen zum Einfluss des Sohar, des vermeintlichen Widerspruchs ungeachtet. Die Geschichte dieses Einflusses zu schreiben heißt, die spätere Kabbala insgesamt zu beschreiben. Wir wollen nun nicht über die unterschiedlichen kabbalistischen Auffassungen der Worte des Sohar sprechen. Unsere Aufgabe ist es vielmehr, die Auffassungen der Autoren des Sohar selbst zu klären. Allerdings ist es sinnvoll, auf einem Punkt zu verweilen: Dem Ort des Sohar in der jüdischen Geschichte.

Welche Bedeutung hatte er für das Judentum? Ist er ein Buch unter den übrigen Büchern des Mittelalters oder stehen wir hier vor einem besonderen Problem? Die jüdische Historiographie hat uns hinsichtlich des Sohar ein schlechtes Erbe hinterlassen. Man ging an die Fragen des Buchs aus verzerrter Wahrnehmung heran, der eine aus Langeweile, der andere aus Unmut und Zorn und ein dritter in Scham. Die Überfürchtigen (*charedim*) unter den Wissenschaftlern des letzten Jahrhunderts nämlich schämten sich dieses Erbes und taten alles in



Dem Andenken
an
WALTER BENJAMIN
(1892-1940)

Dem Freunde, in dessen Genius die Tiefe des Metaphysikers,
das Eindringen des Kritikers und das Wissen des Gelehrten sich trafen.

Gestorben in Port Bou in Spanien
auf dem Weg in die Freiheit.

Scholems Widmung in
Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen

ihrer Kraft stehende, die Existenz dieses heiligen Buches vergessen zu machen. Für sie war es wie ein hässlicher Flecken auf dem sauberen Gewand des Judentums, den man besser stillschweigend beseitigte. Unter all jenen *charedim* war damals nicht einer, der Verständnis und Bereitschaft gezeigt hätte, überhaupt einmal genau hinzusehen, was hier zu entdecken ist. Vielmehr empfanden die Gelehrten dieses Buch als Stein des Anstoßes, als den Stein, den man besser umgeht, will man sich nicht an ihm stoßen. Jene, die vielleicht fähig gewesen wären, unsere Augen für den Sohar zu öffnen und ihn für uns zum Leuchten zu bringen, taten dies nicht, sondern schlossen sich dem Chor der Herabsetzung an. Ein in vieler Hinsicht tiefgründiger Geist wie Abraham Geiger sagte, dass tödliche Langeweile ihn daran hindere, dieses Buch ganz zu lesen.

Durchaus verständlich, dass der Sohar in gewisser Hinsicht langweilig ist. Geiger konnte im Sohar keine Unterstützung für das finden, was seine Seele im Judentum zu finden suchte. Der Zugang jener Forscher war subjektiv; etwas, was ihrer Ansicht nach das Interesse an der Wiederbelebung des Judentums nicht befriedigen konnte und aus dem sich kein Gewinn ziehen ließ. Der Sohar vermochte nicht, ihre Augen auf sich zu ziehen. Sofern er sie auf sich ziehen konnte, rief er in ihnen doch nichts als Feindseligkeit hervor. Nicht nur Langeweile erfasste sie, sondern Ärger und Zorn. Die seelische Haltung eines Mannes wie Graetz und die vieler anderer, seien sie konservativer oder reformistischer Richtung, ist doch eine sehr lebendige polemische Haltung: Der Sohar sei nichts, worin zu vertiefen sich lohne. Vielmehr sei er etwas aus dem Weg zu Räumendes, in den Augen des Volkes Herabzuwürdigendes, indem man seine Blöße vor aller Augen aufdeckt. Von dieser seelischen Kriegshaltung gegen einen lebendigen Faktor, den Sohar, dessen Kraft bis heute nicht geschwunden ist, existieren immer noch Reste von Einfluss, welche die Auferbauung unserer neuen Welt stören. Aus dieser inneren Einstellung heraus sind die meisten Ausführungen unserer großen Forscher verfasst.

Chochmat Jisrael (die „Weisheit Israels“, Wissenschaft des Judentums) entsprang aus lebenswichtigen historischen Interessen. *Chochmat Jisrael* war nicht abstrakt, sondern entstand als Waffe im Kampf um die Emanzipation. „Hass zerstört die Rechtslinie“ (*Schura*). Aber man könnte hinzusetzen, dass Hass zuweilen auch die Augen öffnet. Oft

verfälscht er die Konturen, manchmal aber deckt er Züge auf, die der Liebende und der Begeisterte nicht zu entdecken weiß. Jene Forscher sind würdig, eher noch für ihren Hass als für ihre Langeweile gelobt zu werden, weil sie uns so die Augen geöffnet haben.

Ich bin voller Verehrung für Graetz, obwohl ich seinen Voraussetzungen nicht und nicht einmal einem Drittel seiner Schlussfolgerungen zustimmen kann. Aber ihm gelang es, viele Dinge zu erfassen. Manche seiner Annahmen werden sich mehr und mehr bewahrheiten, wenn auch aus ganz anderer Sicht. Seine Beweise sind hinfällig, aber sein Hass führte ihn zur Erkenntnis. Er sah in der Kabbala eine satanische Kraft, welche eine „normale“ und schöne Entwicklung des Judentums gefährde und zerstöre. Insofern hasste er den Sohar als die vorderste Front jener finsternen Welt, die in das Herz des Judentums eingedrungen war. Und da er noch zu seinen Lebzeiten auf dem Höhepunkt und in der Größe der chassidischen Bewegung die Macht der Finsternis erkannte, sind seine Worte über dergleichen Dinge durchdrungen vom Willen zum Krieg gegen jene Kräfte, welche noch lebendig waren und der man im Westen erst kurz zuvor die Herrschaft entrissen hatte. Der Sohar wurde zum „Buch der Lügen“.

Einen völlig anderen Zugang gab es demgegenüber in breiten Schichten des Volkes. Man wird kaum einen knapperen Ausdruck für den Status des Sohar in seiner Welt finden als in den Worten des Rabbi Pinchas von Koretz (Ende 18. Jh.), der Gott zu loben und zu danken pflegte, weil er ihn nicht in den Jahren geschaffen habe, in denen der Sohar in der Welt noch nicht bekannt geworden war, „denn der Sohar hot mich derhalten beim Jiddischkeit...“. Nun ist das ein furchtbares Wort, wenn ein Mensch bezeugt, dass dieses Buch ihn abgehalten habe, das Judentum zu verlassen, dass er allein in diesem Buch das entdeckte, was in seinen Augen Zentrum des Judentums sei – eine Haltung, die in der hebräischen Literatur über viele Generationen immer wieder zu finden ist.

Langeweile einerseits – Rettung des Judentums andererseits! Folglich ist dies kein gewöhnliches Buch. Vor uns liegt das dritte heilige Buch des Judentums! Möglicherweise ein Buch voller Paradoxien, und vielleicht kann man seine Heiligkeit in den Augen des Volkes über vierhundert Jahre hinweg tatsächlich als paradox bezeichnen. Tatsache



Gershom Scholem: Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar. Bücherei des Schocken Verlags 40, Berlin 1935.

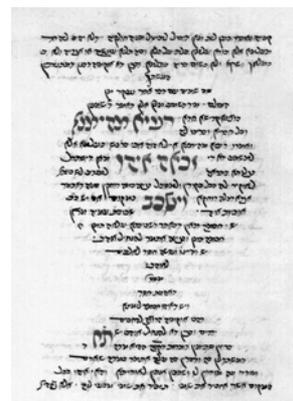


ist aber, dass es erfolgreich war, worin kein anderes Buch erfolgreich war. Neben Bibel und Talmud als Quellen göttlicher Autorität gesellte sich aus dem Dickicht der jüdischen Seele im Mittelalter ein drittes Buch hinzu, welches auf eine Stufe mit jenen gelangte, wenn nicht noch höher. Aber der Begriff „heiliges Buch“ hat zwei Gesichter. Einerseits besitzt es Möglichkeiten der Wirksamkeit wie kein anderes, andererseits jedoch birgt ein solches Buch absoluter religiöser Autorität nicht geringe Gefahren in sich. Wir sollten unsere Augen nicht davor verschließen, weder vor dem ersten noch vor dem zweiten. Die Gefahren, die mit absoluter Autorität von Religion verbunden sind, sind keineswegs als harmlos zu bewerten, was die Geschichte der Religionen beweist. Wirksamkeit und Möglichkeiten der Einflussnahme, die lebendige und die erhebende Seite in der Wirklichkeit des heiligen Buches also, ist offensichtlich. In den Augen des Gläubigen ist ein Buch heilig, weil darin ein lebendiger Organismus atmet. Der Gläubige schaut nicht darauf als auf eine Anhäufung von Buchstaben mit einem bestimmten und festen Inhalt, sondern zur Natur eines solchen Buches gehört, dass es zu einem lebendigen Körper wird, mit einem Außen und einem Innen. Ein Reichtum an Sinn charakterisiert die Heiligkeit im Buch. Nicht allein im Judentum verwandelt sich der religiöse Zugang in eine mystische Haltung, die in der Heiligkeit nicht nur jene Dinge entdeckt, welche der Begriff der Heiligkeit im allgemeinen zum Ausdruck bringt – nicht der Schrecken des Heiligen allein. Nein, entscheidend ist vielmehr, dass durch die Heiligkeit des Buches im Gläubigen ein mystischer Wille erweckt wird, das Dokument zur Lebendigkeit zu verwandeln, in etwas, worin verborgener Lebensfluss strömt. Der Reichtum der Schichten, welchen das gläubige Auge entdeckt, ist der wesentliche Erweis seiner Heiligkeit.

Eine Tora, die unendliche Auslegungen erträgt, ist notwendigerweise von göttlicher Abkunft. Diese Haltung, die bei uns gegenüber der Bibel herrscht, nämlich sie in einen lebendigen Körper zu verwandeln, welcher jeder Generation die Möglichkeit gibt, zu forschen und darin den Kern seiner Seele zu entdecken, wurde im 16. Jahrhundert auf den Sohar übertragen. Seine Heiligkeit war ihm nicht unmittelbar zueigen, war nicht mit seinem Erscheinen verbunden. Kein heiliges Buch, das nicht eine Geschichte seiner Verwandlung in ein heiliges Buch

hätte. Der Sohar musste um seine Existenz ringen und mehr als 200 Jahre warten, bis es ihm gelang, eine zentrale Stellung zu erobern und als letzter Ausdruck des Judentums in den Augen des gesamten Volkes zu dienen. Doch diese Seite des Reichtums der Schichten, die Seite der organischen Vitalität, die der aus einem solchen Buch hervorblitzenden Erleuchtung, ist keineswegs die einzige. Denn auch die mit einem heiligen Buch einhergehende Gefahr ist auf Schritt und Tritt zu spüren. Sie ist bedingt durch die Voraussetzung, dass die Heiligkeit eines religiösen Dokuments absoluter Autorität nicht von dessen Verständnis abhängt. Wenn es denn überhaupt Bücher solchen Charakters an den Grenzen menschlicher Sprache gibt, so muss die Absolutheit sich in dieser besonderen Eigenschaft zum Ausdruck bringen. Diese paradoxe Wahrheit zeigt sich bei allen Völkern, die solche heiligen Bücher besitzen. Ihr Glauben lässt sie zu dem Schluss gelangen, dass die Heiligkeit eines Buches und seine Autorität nicht abhängig seien vom Verstehen, denn sein Verstehen sei nichts als eine relative Sicht von Fleisch und Blut, welche doch nur einen Aspekt aufdecke. Sie kann nicht das Absolute umfassen, eben weil es die Sicht von Fleisch und Blut ist.

Dank ihres erhabenen religiösen Charakters erwerben solche Bücher ihre besondere kostbare Eigenheit, die über alles Bedürfnis zu verstehen hinausgeht. Diese Grundannahme ist äußerst gefährlich, nicht wahr. Die Heiligkeit erweckt und begeistert zur Suche, verbindet das verborgene Leben des Menschen mit dem Leben in dem Dokument und räumt diesem Buch einen höheren Platz als den der Literatur ein. Damit aber verbindet sich mehr und mehr die tödliche Gefahr der Mechanisierung einem mystischen Buch gegenüber. Man begann in einigen Kreisen allein in seinem Aufsagen eine Art Amulett (*segulla*) für die Seele zu sehen. Die Degeneration der Kabbala drückt sich stets aus im Stärkerwerden dieses Elements. So verwandelte sich der Sohar, wie auch die Tora verwandelt wurde, in ein Buch magischen Charakters. Dies führte so weit, dass die schiere Existenz des Sohar in breiten Kreisen, die sein Wesen nicht verstanden, als seelischer Talisman diente. Diese degenerative Tendenz war sowohl in Osteuropa, mehr noch in den Ländern des Orients verbreitet. Wir haben betrübliche und zugleich faszinierende Beschreibungen über den Niedergang der Rolle des Sohar bei den Juden Persiens, Bagdads und Marokkos. Allein das Lesen



$\frac{497}{111465}$
 $\frac{1704}{1704}$
 $\frac{1704}{1704}$

פקודא תריסר לאייתאם צבורי דאילגא דכתוב ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע כל מאץ דאחזוי לי, לכון אהירא למיכל, אהיר לון ויהב לון כל מעשרא דיליא וצבורין דאילגין, נתתי לכם לכם ולא לדריין דבתריכוני:

§48
 פקודא תליסר למעבד פורקא לבריה לקשרא ליה בחיין דתריין ממנן מינהו: חד דחיין וחד דמותא וקיימין עליה דבר נש וכד יפרוק ב"ג לבריה, מידא דההוא מותא פריק ליה ולא יכיל לשלטה עליה. ורזא דא' וירא אלקיס את כל אשר עשה בכלל, והנה טוב דא מלאך חיים, מאד דא מלאך המות, ועל דא בההיא פורקא אהקייס דא דחייא, ואתחלש ההוא דמותא, צפורקא דא קבץ ליה חיים, כמא דאתמר, וההוא סטרא דישא שבק ליה ולא אחיד ביה:

Aus Scholems durchschossenem Sohar-Exemplar

des Sohar war von großer Wichtigkeit, und so herrschte eine Ideologie seiner Rechtfertigung, ohne dass die geistige Welt, die dem Buch zueigen ist, noch von Bedeutung gewesen wäre. Auf sein erbärmliches Ende als „Seelen-Talisman“ müssen wir hier jedoch nicht eingehen. Behandeln wir andere Fragen, die uns auf das Hauptproblem zurückführen: Wie wurde der Sohar zu einem heiligen Buch, zu einem Dokument von Offenbarungswert?

Man wird nicht behaupten, dass der Sohar in Heiligkeit geboren wurde. Nach seinem Erscheinen bedurfte es längerer Zeit, bis er die Stellung erobert hatte, die er danach für vierhundert Jahre innehatte. Im 14. Jahrhundert war er außerhalb kabbalistischer Kreise völlig unbekannt, doch auch bei den Kabbalisten selbst nahm er weder eine zentrale Stellung ein noch hatte er absoluten religiösen Wert. In den ersten Generationen war Kritik noch möglich. Es gab Leute wie Rabbi Josef ibn Waqar, die die Leser vor der Lektüre warnen konnten, denn „es häufen sich darin die Irrtümer...“. Zwar verebte nach einer gewissen Zeit die Kritik, doch man sieht, dass es für die sephardischen Kabbalisten eine ganze Reihe anderer Bücher gab, welche mit dem Sohar konkurrierten, darunter auch solche, die ihn nachzuahmen, ja ihn zu übertreffen suchten. Wir sehen, dass ihre Haltung zum Sohar sich nicht von der zu irgendeinem anderen Buch unterscheidet. Niemand aber unternahm den Versuch, eine neue Tora zu schreiben oder einen besseren Sohar zu verfassen, nachdem das Volk ihn angenommen hatte.

Im 14. Jahrhundert brummt der Markt der kabbalistischen Literatur mit „Pseudoschreibe“ in Gestalt des Sohar. Die Haltung der Kabbalisten war im Grunde keine andere als die der Kritiker: man nahm diese ganze Inszenierung nicht ernst. Die Nachahmungen, die eine größere Autorität erlangten, sind das *Sefer haPeliyah* und das *Sefer haQana*. Wohl siegte der Sohar im Wettbewerb um Beschreibung der Welt des Judentums im Spiegel der Kabbala, wenn auch erst nach der Vertreibung von der iberischen Halbinsel. Als die Kabbalisten als Vertreter der Hauptströmungen der jüdischen Geschichte zu Sprechern des Volkes wurden, da wurde auch ihr Hauptbuch zu einem Dokument von besonderem Wert, wurde geheiligt und schlug Wurzeln in der Seele des Volkes, bis es die Würde eines dritten Buches der Quellen des Judentums erlangte. Jenes Lebensgefühl, das sich mit dem Sieg der Kab-

bala durchsetzte und das so anders war als das, was ihm voranging, fand seinen vollendeten Ausdruck im Buch Sohar. Es war vor allem insofern erfolgreich, als es die ganze Welt des Judentums, wie die ersten Kabbalisten sie verstanden, in sich entfaltete. Als es dann als heiliges Buch akzeptiert war – was Wunder, dass die historische Kritik zum Schweigen kam! Der Glaube an die Urtümlichkeit des Buches, das Streben, diese ganze dramatische Inszenierung als faktische, historische Wirklichkeit und nicht als romantische Ausschmückung anzunehmen, setzten sich durch. Der Erste gewinnt. Je tiefer ein Buch in Urzeiten verwurzelt ist, desto größer wird seine Autorität.

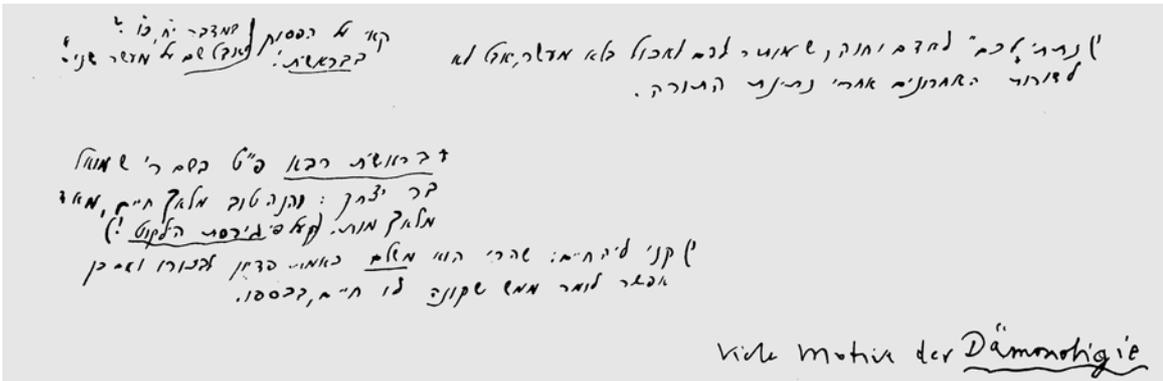
Wenn wir uns den inhaltlichen Fragen zuwenden, lässt sich sagen, dass der Sohar zurecht seine Siege in den Kreisen der Kabbalisten errungen hat. Er liegt vor uns als Schlussstein einer facettenreichen historischen Entwicklung. Der größte Teil der Anliegen, auf die die sefardischen Kabbalisten ihr Augenmerk richteten, fand darin vollendeten Ausdruck. Eine umfassende Beschreibung der jüdischen Welt aus kabbalistischer Sicht, allerdings keine systematische! Systematischen Büchern war bei uns im allgemeinen kein Erfolg beschieden. Denjenigen Schöpfungen, die unmittelbar aus den ursprünglichsten Schichten jüdischen Bewusstseins hervorgehen, mangelt es an systematischem Ausgreifen. System ist bei uns Sache der Assimilation. Die wesentlichen Quellen, worin wir die Seele des Volkes ohne jedes Anzeichen von Fremdartigem suchen, sind nicht in systematischer Form verfasst.

Es wundert mich nicht, dass das Buch „Der Führer der Unschlüssigen“ (*More Newuchim* des Maimonides) nicht den Rang errungen hat, den der Sohar erreichte. Ein Dokument, dem es an Ordnung mangelt, hat die Oberhand gegenüber einem Dokument, das die Welt des Judentums auf ideologische Weise zu erfassen sucht.

Natürlich gibt es viele Gründe für den Sieg der Kabbala über die Philosophie, den Sieg des Dämmerlichts und der Dunkelheit über das klare Licht der philosophierenden Aufklärung. Der Sohar ist mitnichten das System der Kabbala. Die Ideologien entspringen der Nutzung bei bestimmten Fragen. Die Ideologie für sich genommen jedoch hat nur kläglichen Einfluss und die ideologischen Versuche der Kabbalisten in systematischer Form gelangten erst zu einer gewissen Abrundung, nachdem sich Assimilation und Säkularisierung in der Epoche der



Der englischen Sprache mächtige und am Studium des Sohar selbst interessierte Leser findet eine ausgezeichnete, reich kommentierte Übersetzung dieses „dritten heiligen Buches“ des Judentums in: *The Zohar. Pritzker Edition. Translation and Commentary by Daniel C. Matt*, Stanford University Press, seit 2004, bisher sechs Bände, Leinen mit Schutzumschlag, bibliophil gestaltet. Der aramäische Text des Sohar ist im Internet zu finden: sup.org/zohar



Wiedererweckung in den Herzen der Kabbalisten selbst festsetzten.

Die Epoche des Glanzes der Kabbala im doppelten Sinne brachte fast kein bedeutendes Werk hervor, das deren Welt in hellem systematischem Licht erleuchtet hätte. Wohl gab es einzelne Versuche, die uns heute von Wert sind, weil sie uns als roter Faden dienen, um die ideologischen Tendenzen in ihrer Mangelhaftigkeit zu erkennen, wobei wir in den Hauptdokumenten selbst nur Homilien finden, die sich der Ideologie bedienen, ohne sie jedoch in ihren Grundlagen zu erläutern.

Der gesamte Sohar findet keinen Ort, Fragen zu erörtern, die ihn beschäftigen müssten, hätte sein Autor systematisches Verständnis und systematisches Interesse. Schwer, daraus eine jüdische Theologie zu schreiben! Fragen, die die Menschen jener Zeit besonders umtrieben, interessierten ihn überhaupt nicht, als da sind: Fragen des Wunders, seines Verständnisses und seines Lehrens, die Frage der Willensfreiheit und der individuellen Vorsehung, die Frage nach der Weisheit des Schöpfers, die des Verhältnisses von Schöpfer zu Geschöpf, die Frage des Wesens der Prophetie. Dennoch enthält der Sohar auf den meisten seiner Seiten die Welt der Kabbala. Es gelang ihm, in einer Fülle von Schattierungen die hauptsächlichen, lebensnotwendigen Anliegen auszudrücken, die fraglich geworden waren, und auf die in der sephardischen Kabbala des 13. Jahrhunderts Antworten gegeben wurden. Desgleichen fand zwei Generationen vor dem Sohar die jüdisch-askhenasische Mystik ihren originären Ausdruck in einem der wichtigsten Zeugnisse unserer Literatur, dem „Buch der Frommen“, *Sefer Chassidim*.

Der Sohar erscheint vor uns wie ein Werk der Zusammenfassung, der Versuch eines Menschen, der mehrere Tendenzen in sich vereint. Gewiss, sie widersprechen sich zuweilen, doch letztlich geht es um eine einheitliche Welt. Wiederum aber ist es schwer zu sagen, der Sohar beinhalte die gesamte Kabbala, alle Tendenzen, die in der spanischen Kabbala vor seiner Formierung wirksam waren. Er erscheint eigentlich eher als das Ende einer Entwicklung auf einer Linie mit bekannten Tendenzen mehr oder weniger bestimmter Natur. Auch gibt es Strömungen in der frühen Kabbala, die sich nicht in der Welt des Sohar verwirklichen konnten. Eigentlich ist er ein volkstümliches Buch, wenn auch seine Autoren weit entfernt sind von volkstüm-

lichen Intentionen. Kein Buch ist aristokratischer, dennoch zeigt diese Strömung der spanischen Kabbala etwas, was bei all seiner Aristokratie eine tiefe Nähe zu den Anliegen der Menge hat. Das ist der Punkt, an dem sich das Rätsel des Sohar auflöst. Warum nenne ich ihn volkstümlich – nun, weil seine Kabbala keine reine Mystik ist. Es gab reine mystische Tendenzen in der Kabbala, und es ist interessant zu bemerken, dass die extremen Tendenzen reiner Mystik ihren Weg in den Sohar nicht gefunden haben. Eine Strömung in der Kabbala, die im Sohar kein Echo gefunden hat, ist die ekstatische Kabbala: Der Weg des Menschen zur Gottheit und seine Begegnung mit ihr. Diese Richtung fand im Judentum radikalen Ausdruck in einer bekannten Strömung. Sie stellt das Ereignis auf eine Stufenleiter des ekstatischen Aufstiegs, um den Weg zu lehren, wie man zum Geist der Heiligkeit gelangt und prophetische Einsicht empfangt. Diese Sicht, ohne die jüdische Mystik schwerlich zu beschreiben wäre, hat hier keinen Platz. Mystiker wie Abraham Abulafia bilden eine andere Strömung.

Der Sohar zeigt den mystischen Weg, die wesentliche religiöse Begegnung zwischen Schöpfer und Geschöpf an Wegmarken, die keinen ekstatischen Charakter zeigen.

Aus dem Hebräischen von Michael Brocke

Mit freundlicher Genehmigung des Suhrkamp Verlags Berlin und des Scholem-Archiv an der Jewish National and University Library (Arc 1599/60).

Der Text wird enthalten sein in einer Neuauflage von Scholems einziger deutscher Übersetzung eines Stückes aus dem Sohar: „Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar“, Berlin 1935, Schocken-Bücherei Nr. 40. Sie erscheint im Insel Verlag bei Suhrkamp im Frühjahr 2012, versehen mit einem Nachwort von Michael Brocke.

Im Juni 2012 wird der Verlag der Weltreligionen eine umfangreiche Auswahl von Stücken aus dem Sohar, ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von Gerold Necker (Universität Halle-Wittenberg), veröffentlichen.

„Die Ursprünge der jüdischen Mystik“ behandelt das jüngst deutsch erschienene Buch von Peter Schäfer (Princeton), ebenfalls im Verlag der Weltreligionen.

Gershom Scholem: Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar. Mit einem neuen Nachwort von Michael Brocke. Erscheint Berlin: Insel 2012.



Peter Schäfer: Die Ursprünge der jüdischen Mystik. Aus dem Amerikan. von Claus-Jürgen Thornton. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011. 671 Seiten, 38 Euro
ISBN 978-3-458-71037-0

Sohar – Schriften aus dem Buch des Glanzes. Aus dem Aramäischen und Hebräischen übersetzt und herausgegeben von Gerold Necker. Ca. 300 Seiten. Leinen. Ca. 38 Euro.
ISBN 978-3-458-70035-7.
Erscheint in Berlin: Verlag der Weltreligionen, Juni 2012.

ADON OLAM

Gedanken zu einem Hymnus

Annette Sommer

Der Hymnus *Adon Olam* („Herr der Welt“) ist eine in den Siddur, das jüdische Gebetbuch, aufgenommene psalmenartige Dichtung aus dem Mittelalter. Der Verfasser des Liedes, das auf unterschiedliche Melodien gesungen werden kann, ist unbekannt. Der Hymnus ist in zwei Traditionen überliefert, der zwölfversigen sefardischen und der hier vorliegenden aschkenasischen Fassung mit zehn Versen. Seit dem Spätmittelalter ist *Adon Olam* im *Musaf*(Zusatz)-Gebet des Morgengottesdienstes für Schabbat und Feste verankert. Inhaltlich besingt der Psalm Gottes transzendentes und immanentes Wesen, seine Einzigkeit, seine Erhabenheit, seine Schöpfermacht, und klingt mit einem persönlichen Bekenntnis des Gottvertrauens aus.

Wie bei den biblischen Psalmen auch liegt dem Hymnus formal das Stilmittel des Parallelismus membrorum zugrunde, insofern, als alle Verse zweigliedrig (Bikola) sind. Da diese in *Adon Olam* allerdings ausschließlich einen synthetischen Inhalt aufweisen – d.h., beide Vershälften ergeben zusammen eine Sinneinheit, im Gegensatz zu synonymen oder antithetischen Bikola – ist hier die Bezeichnung „Parallelismus“, obwohl auch im Psalter durchaus vertreten, eher missverständlich und irreführend. Es fällt allerdings auf, dass einige Verse als ganze inhaltlich Synonymes aussagen. So wiederholen sowohl Zeile 4 als auch Zeile 6 in komprimierter Weise das, was die ersten drei Verse besingen. Ebenso nimmt V. 8 die Gedanken von V. 7 noch einmal in gleicher Syntax und Struktur jedoch mit anderen Worten auf.

Dass der Hymnus *Adon Olam* trotz mancher formaler und inhaltlicher Gemeinsamkeiten mit einigen Psalmen aus einer viel späteren Zeit als der biblischen stammt, wird, abgesehen von der fortgeschrittenen Sprachentwicklung, sowohl an dessen gleichmäßigem, jambusartigen Metrum als auch an dem durchgehenden Endreim auf *-rah* erkennbar. Dieser Reim schließt entweder auf dem Buchstaben Alef oder auf He, was – so eine rabbinische Meinung – ein bildhafter Ausdruck für jene doppelte „Wesensbeschaffenheit“ Gottes, seine Transzendenz und seine Immanenz, sei.

Der Hymnus *Adon Olam* lässt sich inhaltlich in zwei Hauptteile gliedern. Während die Verse 1-6 die Größe und Einzigkeit Gottes in Bezug auf die Welt und das All vor, in und nach aller Zeit in wenigen markanten Sätzen und Begriffen zum Ausdruck bringen, geht es in den Versen 7-10 ähnlich knapp formuliert um Gottes Beziehung zu dem Betenden selbst, bzw. wie dieser die Gegenwart Gottes in seiner bedrohten Lebenslage erfährt. Sprachlich-formal macht sich das an den im zweiten Teil vorherrschenden i-Endungen des Suffixes der ersten Person Singular (mehrheitlich Possessivpronomina) be-

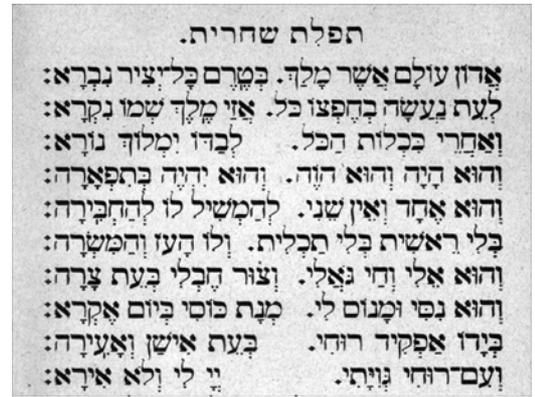
merkbar, die darüber hinaus in den Versen 7-10 einen weiteren Reim jeweils am Ende der ersten Vershälfte erzeugen. Auch ersetzt das zweimalige *li* („für mich“/„mir“) von V. 8 und V. 10 das zuvor gebrauchte Beziehungswort *lo* („für ihn“/„ihm“) der VV. 5 und 6. Lauscht man der Rezitation des Hymnus oder rezitiert ihn selbst, so lässt sich diese Gliederung auch akustisch wahrnehmen. Denn jeweils am Ende der vorletzten Zeile des zweigeteilten Gebets, V. 5 und vor allem V. 9, retardiert durch die Akzentuierung der vorletzten statt der letzten Silbe der gleichmäßige Lesefluss und bereitet so den bevorstehenden Halb- bzw. Abschluss vor.

Inhaltlich wird man bei Betrachtung des Verhältnisses zwischen erstem und zweitem Teil an Psalm 8 erinnert: Auf der einen Seite die unvergleichliche Größe und Erhabenheit des Schöpfergottes, der sich andererseits dennoch dem einzelnen Menschen in seiner Niedrigkeit und Not zuwendet: „Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast: was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner animmst?“ (Ps 8,4 u. 5) Auch das Vokabular von *Adon Olam* lässt zahlreiche biblische Psalmenklänge erkennen. Nicht so sehr in seinem ersten Teil, der eher eine spätere Sprache spricht, dafür aber umso mehr im zweiten Teil, in welchem immer wieder dem Psalter entnommene Bilder für Gott gebraucht werden, die seinen Schutz und seine Rettung für den in Not geratenen Betenden zum Ausdruck bringen: V. 7 „mein Gott“ (vgl. z.B. Ps 22,2), „mein Erlöser“ (vgl. z.B. Ps 19,15), „mein Fels“ (vgl. z.B. Ps 18,3); V. 8 „mein Schutzschild/Panier“ (vgl. Ps 60,6), „mein Zufluchtsort“ (vgl. Ps 59,17), „mein Kelch“ (vgl. z.B. Ps 16,5). (Wenn auch Metaphern wie „mein Fels“ und „mein Kelch“ nicht selten in der Hebräischen Bibel für Gottes Beistand gebraucht werden, so sind doch die hier gewählten, VV. 7b und 8b einleitenden parallelen Konstruktusverbindungen „der Fels meines Anteils“ – gemeint ist mit letzterem wohl der Lebensbezirk oder auch das Lebensgeschick – und „die Gabe meines Kelches“ biblisch kaum belegbar.)

Auch die Situation des Bedrängten selbst wird mit Hilfe psalmenähnlicher Wendungen beschrieben, wie „zur Zeit der Not“ (V. 7b; vgl. z.B. Ps 37,39) oder „am Tag, an dem ich (zu ihm) rufe“ (V. 8b; vgl. z.B. Ps 56,10).

Ebenso sind die Verse 9 und 10 Psalmenvokabular entnommen, ja, z.T. sogar fast wörtliche Zitate aus dem Psalter, wie beispielsweise V. 9a „in seine Hand befehle ich meinen Geist“ (vgl. Ps 31,6; in *Adon Olam* ergänzt durch den Leib, V. 10a); V. 10b „ADONAI ist für mich und ich fürchte mich nicht“ (vgl. Ps 118,6) – oder auch in Anlehnung an Ps 3,6

- 1 Herr der Welt, der König war, bevor alles Gebilde(te) erschaffen ward.
Zu der Zeit, als alles gemacht wurde nach seinem Willen/ Wohlgefallen, da wurde/wird sein Name König genannt.
Und wenn (nachdem) alles beendet sein wird: er allein wird ehrfurchtgebietend als König herrschen.
Und ER, er war und ER, (er) ist und ER, er wird sein in Herrlichkeit.
- 5 Und ER ist einer und es gibt keinen zweiten, zu vergleichen ihm zuzugesellen.
Ohne Anfang, ohne Ende und ihm ist/ sei die Macht und die Herrschaft.
Und ER ist mein Gott und lebendig ist mein Erlöser und der Fels meines Anteils zur Zeit der Not.
Und ER ist mein Schutzschild und ein Zufluchtsort für mich, die Gabe meines Kelches am Tag, an dem ich rufe.
In seine Hand befehle ich meinen Geist zu der Zeit, da ich schlafe und erwache.
- 10 Und mit meinem Geist auch meinen Leib. ADONAI ist für mich und ich fürchte mich nicht.



der V. 9b „zur Zeit, wenn ich schlafe und erwache“. Bei näherer Betrachtung des ersten Teils (VV. 1-6) lassen sich weitere Möglichkeiten der Untergliederung ausmachen: VV. 1-3; VV. 4 u. 5; V. 6.

Der Hymnus beginnt mit der Gebetsanrede *Adon Olam*. *Adon* meint eigentlich „Herr“ ganz allgemein, erhält nun aber seine eindeutige Zuordnung und Identifikation durch die Näherbestimmung *'olam*, was „Welt“, „Zeit“, „Weltzeit“ oder auch „Ewigkeit“ bedeuten kann. Es geht somit um eine Verhältnisbestimmung Gottes zur „Welt“. Allerdings ist zu bedenken, dass *'olam* zuallererst ein Zeitbegriff ist, wie überhaupt in dem gesamten Hymnus der temporale Aspekt ganz und gar vorherrschend ist und, abgesehen von den beiden inhaltlich in anderer Weise hervorgehobenen Zeilen fünf und zehn, in jedem Vers zur Sprache kommt: V. 1 *'olam* (s.o.); *beterem* („bevor“); V. 2 *le'et* („zu der Zeit“); *asai* („damals“, „da“, „dann“); V. 3 *acharej* („nachdem“); *kalah* („beenden“); V. 4 *hajah, hoveh, jihejeh* („er war, er ist, er wird sein“); V. 6 *rehshit* („Anfang“); *tachlit* („Ende“); V. 7 *be'et zara* („zur Zeit der Not“); V. 8 *bejom* („am Tag“); V. 9 *be'et ischan vea'irah* („zu der Zeit, da ich schlafe und erwache“). So bestätigt sich auch hier, dass im „theologischen“ und „religiösen“ Denken des Judentums häufig der Gedanke der Zeit leitend und bestimmend ist.

Dagegen lassen sich keinerlei Raum- oder Orts-hinweise in dem Gebet entdecken. Weder ist vom Himmel noch von der Erde die Rede, weder von Gottes heiliger Wohnung, seinem Thron oder vom Berg Zion, weder von Jerusalem noch vom Tempel. Auch keine Personennamen wie beispielsweise Jakob, Israel oder David lassen, zumindest vordergründig, Stationen der Geschichte Israels anklingen. Eher könnte man im ersten Teil des Gebets aufgrund des Schöpfungshinweises inhaltliche Bezüge zu Genesis 1 oder sich daran anlehrende Schöpfungspsalmen sehen. Desweiteren sind Parallelen zu solchen Psalmen erkennbar, die Gott als Herrn und König der ganzen Welt besingen (vgl. z. B. Pss 93 und 96), ein Verständnis, das diesem jüdischen Gebet zugleich einen universal höchst offenen Charakter verleiht.

Die Verse 1-3 bilden insofern eine Einheit, als jeder durch die zwei gleichen Leitworte charakterisiert ist. Das eine, *melech*, bezeichnet Gott als „König“ und spannt damit den Bogen zum Ende des ersten Teils, wenn es V. 6 heißt: „Ihm ist die Macht und die Herrschaft.“ Dieser Gedanke der könig-

lichen Macht und Herrschaft Gottes wird durch die passivische Redeweise über das Schöpfungsgeschehen noch intensiviert: *niwrah* („es wurde erschaffen“, V. 1) und *na'assah* („es wurde gemacht“, V. 2). So scheint es, als schaffe er, der König, nicht selbst, sondern es geschieht alles nach „seinem Willen“. Dahinter verbirgt sich vermutlich die Vorstellung vom Schöpfungsakt durchs Wort, wie sie für Genesis 1 kennzeichnend ist. Allerdings kann das Passiv durchaus auch eine Umschreibung des göttlichen Handelns bedeuten, ganz abgesehen davon, dass *barah* ausschließlich ein Schaffen Gottes beinhaltet.

Bei dem anderen Begriff geht es um das Schöpfungsobjekt, das zu diesem königlichen Gott in Beziehung gesetzt wird: *kol* („alles“ oder das „All“). In jedem der ersten drei Verse erscheinen diese beiden Leitworte, wobei jede Zeile für eine Zeitstufe steht: V. 1 Gott war König, bevor das All/ alles erschaffen wurde. V. 3 Gott wird König sein, wenn das All/ alles beendet oder vollendet sein wird.

In V. 2, der die Gegenwart, also die augenblickliche Weltzeit reflektiert, sind es die Menschen, die Gott König nennen – bezeichnenderweise in diesem ersten Teil, der den Blick allein auf Gott richtet, wiederum nur indirekt, passivisch ausgedrückt: „Zu der Zeit, da das All/ alles gemacht wurde..., da wurde sein Name König genannt“ (*nikrah*). Dabei ist die besondere temporale Funktion des Wörtleins *asai* zu beachten. Es vereinigt in sich nochmals die drei Zeitstufen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: damals wurde sein Name König genannt; da wurde/ wird sein Name König genannt; dann wird sein Name König genannt werden. (*Nikrah* kann Perfekt aber auch Partizip sein, wobei letzteres zumindest in seiner ursprünglichen Funktion temporal nicht festgelegt ist.)

Dieses Umfassende der drei Zeitstufen, was ebenfalls den Begriff *'olam* charakterisiert, ist auch bestimmend für den weiteren Verlauf des Hymnus.

So nimmt der folgende V. 4 diese Zeitphasen noch einmal auf, fasst das Vorangegangene zusammen und zwar ganz konzentriert und komprimiert in nur einer Zeile: Drei sehr kurze Sätze, ausschließlich gebildet aus dem dreimaligen, doppelt betonten Personalpronomen der 3. m sgl. *huh* („ER“), ergänzt durch die 3. m sgl. des Verbs *hajah* („sein“, „werden“), einmal in der Vergangenheit *hajah* („er war“), dann in der Gegenwart *hoveh* („er ist“) und schließlich im Futur *jihejeh* („er wird sein“). Der Vers schließt mit der alle drei Aussagen





und Zeitstufen umfassenden Näherbestimmung *betipharah* („in Herrlichkeit“).

Auch wenn in dieser Art Wortspiel mit *hajah* Anklänge an die Gottesoffenbarung im brennenden Dornbusch Ex 3, 14 („ich bin, der ich bin“; ich werde sein, der ich sein werde“) und das Tetragramm vernehmbar werden, so geht es doch hier nicht in erster Linie um eine den Gottesnamen auszeichnende Beziehungsaussage, sondern um eine Aussage ausschließlich über „JHN allein“, (siehe auch die Akzentuierung durch *lewado* in Vers 3!).

Dieser V. 4, der mit betontem *wehuh* („und ER“) einsetzt und es dann noch zweimal wiederaufnimmt, bereitet den ebenfalls mit *wehuh* einsetzenden zentralen V. 5 vor, der sowohl positiv als auch negativ die Einzigkeit Gottes zum Ausdruck bringt. Damit stellt er den Bezug zum *Schma' Jisrael* („Höre Israel“ Dtn 6,4), dem Bekenntnis zu JHWH, dem einen Gott Israels, her: „Und er ist einer und es gibt keinen zweiten, zu vergleichen ihm zuzugesellen.“

Der erste Teil des Hymnus schließt mit einer Art Doxologie, die noch einmal die (zeitliche) Unbegrenztheit des Königtums Gottes besingt, wobei offenbleibt, ob dieser Lobpreis die Form eines Bekenntnisses oder einer Bitte hat: „Ohne Anfang und ohne Ende, (und) ihm ist/ sei die Macht und die Herrschaft.“

Der zweite Teil des Gebets (VV. 7-10), der die Zuwendung dieses zuvor beschriebenen unvergleichlichen, einzigen Gottes zum Betenden selbst meditiert, beginnt mit einem direkten sprachlichen Bezug zum ersten Teil, drängt ihn beinahe ohne Atempause weiter: Wie die Verse 4 und 5 mit betontem *wehuh* („und ER“) einsetzen, so auch die VV. 7 und 8. Diese Parallelität ist beabsichtigt, denn sie hebt hervor, dass der einzige Gott, dem niemand „zu vergleichen“ und „zuzugesellen“ ist (V. 5) in Beziehung tritt zu „mir“, dem Betenden selbst (VV. 7a u. 8a), der seine positive Gotteserfahrung in unterschiedlichen, den biblischen Psalmen entnommenen Bildern besingt (s.o.). Es sind Bilder des Schutzes und der Bewahrung, denn der ewige (*'olam*) Gott, der Herr über alles und alle Zeit ist (V. 4), ist auch „mein Gott“ - die Bezeichnung *el* („Gott“) taucht hier zum ersten Mal auf! - „mein Erlöser“, „meine Zuflucht“ zur Zeit der Not (VV. 7 u. 8). Aus dieser Erfahrung des Beistandes Gottes in der Bedrängnis trifft der Betende die Entscheidung (beachte die Verben der 1. Person sgl. in den VV. 9 u. 10!), sein ganzes Leben samt Geist und Leib zu aller Zeit, d.h. wenn er schläft - eine Situation des völligen Ausgeliefertseins und somit der besonderen Schutzbedürftigkeit - und wenn er erwacht und wacht, in Gottes Hand zu legen.

Der Höhepunkt des Gottesbekenntnisses, als das der gesamte Hymnus, insbesondere aber sein zweiter Teil (VV. 7-10) verstanden werden kann, ist sein letzter Halbvers (V. 10b). Es ist der kürzeste, inhaltlich jedoch der gefüllteste Vers des Gebets und steht allein! Denn anders als sonst bilden an dieser Stelle die drei(!) vorangehenden Halbverse eine Einheit. So gehört V. 10a inhaltlich noch zu V. 9, was auch daran sichtbar wird, dass V. 10a die direkte Fortsetzung von V. 9a ist (beachte das wiederaufgenommene *ruchi* „mein Geist“ und die auf beide Halbverse bezogene Verbform von V. 9a!). In dem abschließenden V. 10b, der in einem sehr persönlichen Bekenntnis sozusagen das Fazit aus dem Vorangegangenen zieht, stehen sich Gott und der Betende noch einmal in zwei ganz kurzen Worten (jeweils gebildet aus nur zwei Buchstaben!) „zur Seite“! Sie sagen das Entscheidende aus: *JJ li* „JHWH ist für mich“ und man könnte im Hinblick auf die belastende Lebenssituation des Betenden fortfahren: wer oder was auch immer „gegen mich“ ist. Zum ersten Mal erscheint hier nun, am Ende des Psalms, das Tetragramm, der Gottesname, in liturgischem Zusammenhang ehrfurchtsvoll mit *ADONAI* „HERR“ oder eigentlich „mein HERR“ umschrieben. Dieses *ADONAI* „mein HERR“ schafft die Verbindung zum Anfang des Hymnus *Adon Olam* „Herr der Welt“, nun aber viel persönlicher, viel näher, denn das Tetragramm JHWH (im vorliegenden Gebet ebenfalls aus Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Namens abgekürzt) ist ein Beziehungsbegriff, der die gesamte Bundes- und Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel umschließt und ins Gedächtnis ruft. In diese Heilsgeschichte sieht sich auch der hier Betende gestellt. Darum vertraut er darauf, dass er Gott auf seiner Seite hat, dass JHWH „für ihn“ ist (V. 10b), was ihn trotz Not und Bedrängnis (VV. 7u. 8) von aller Angst befreit: „Ich fürchte mich nicht“ (V. 10b).

In dieser Gewissheit endet der Hymnus. Er stellt die Beziehung her zwischen dem „Herrn der Welt“ (*Adon'olam*, V. 1) und „meinem HERRN“ (*ADONAI JHWH*, V. 10), zwischen dem fernen, unerreichen und doch ganz nahen Gott. Weil der Herr aller Weltzeit (*Adon'olam*) auch „mein HERR“ ist, ist das ganze Leben des Betenden mit seinen hellen aber auch mit seinen dunklen Stunden geborgen in Gottes Hand. Ähnlich hatte es viele Jahrhunderte zuvor der Psalmist ausgedrückt, wenn er sang: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen. Woher kommt meine Hilfe? Meine Hilfe kommt von JHWH, der Himmel und Erde gemacht hat.“ (Ps 121,1 u. 2). JHWH, der Schöpfergott und Gott Israels, ist auch „mein Gott“. Warum also sollte ich „mich“ fürchten?

Digitale Infrastruktur für die Judaistik

E-Humanities im Steinheim-Institut

Die wissenschaftlichen Mitarbeiter des Steinheim-Instituts Thomas Kollatz, Beata Mache und Harald Lordick beteiligen sich aus der Perspektive ihrer unterschiedlichen Aufgabenfelder heraus an dem vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Grossprojekt DARIAH-DE (Digital Infrastructure for the Arts and Humanities - Germany). Die Laufzeit unseres Judaistik-Teilprojekts mit insgesamt einer Stelle beträgt zunächst drei Jahre (2011–2014). 17 bundesdeutsche Universitäten und Forschungsinstitute gehören zum Konsortium und sind zugleich Teil des noch umfassenderen Verbundes DARIAH-EU. Im Zuge der Projektarbeit plant das StI auch wieder eine internationale Tagung (vgl. Workshop Retrodigitalisierung, Kalonymos 11.2008.4, S. 9–14).

Thomas Kollatz: Epigraphik und Interoperabilität Bekanntheitsmaß liegt einer der Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte des Steinheim-Instituts auf der hebräisch-jüdischen Grabsteinepigraphik. Seit langem widmen wir uns der Edition, Transkription, Übersetzung und gewissenhaften Kommentierung von Grabinschriften, weil wir sie als wichtige, zu unrecht häufig unterschätzte, authentische und aufschlussreiche Quelle für jüdische Kultur und Geschichte verstehen. Seit bald 10 Jahren edieren wir unsere Arbeit digital in der epigraphischen Datenbank „epidat“ [steinheim-institut.de/cgi-bin/epidat]. Die Gründe waren zunächst rein pragmatische, die sich aus dem Projekt Hamburg-Altona, Königstraße mit rund 6.000 zu erfassenden Inschriften ergaben. Bei dieser Quantität war von vornherein klar, dass sich eine angemessene Edition und Kommentierung kaum noch zwischen zwei Buchdeckel bringen lässt. Doch nur durch eine möglichst umfassende Volldokumentation gerät der allmähliche Wandel der Sepulkralkultur ins Blickfeld. Von Teildokumentationen – etwa der Auswahl von Grabinschriften „bedeutender Männer“ – ist zu Recht Abstand genommen worden. Nur die Volldokumentation gewährleistet den unverstellten Blick auf die Überlieferung der Grabinschriften, nur in der Volldokumentation kommen arm und reich / gelernt und ungelernt / männlich und weiblich gleichermaßen zu ihrem Recht.

In diesem Sinn haben wir uns in den letzten Jahren darum bemüht, unsere epigraphische Forschung auf vielfältige Weise - digital - zu präsentieren und die Quelldaten Dritten - Fachkollegen wie interes-

sierten Laien - in verschiedenen Formaten zur Verfügung zu stellen. Nicht nur hier zeigt sich die digitale Form der analogen überlegen: Es gibt keine Begrenzung nach oben. Wir können nicht nur heute 22.000 Inschriften aus 900 Jahren differenziert durchsuchen, sondern eine Vielzahl spezifischer Ansichten und Indizes anbieten, noch dazu umfangreiches Bildmaterial zuordnen - historische und aktuelle Fotografien. Auch in dieser Hinsicht nötigt uns das digitale Format keine Auswahl auf.

Wir haben also einen Weg gefunden, unsere Forschung innovativer und vollständiger als je zuvor darzubieten, ohne von der Fülle erschlagen zu werden. Ein erfreulicher Nebeneffekt: Nun ist es möglich, Arbeiten, die erfolgreich abgeschlossen aber nie für die Drucklegung vorgesehen waren und daher in Schubladen und Archivboxen schlummerten, erstmals in digitaler Form ans Licht der Öffentlichkeit zu verhelfen. Hier wurden zahlreiche hauseigene und zunehmend auch Arbeiten von Kollegen und Kolleginnen, die sich an uns wenden, erstmals publiziert.

Im Kleinen haben wir auch im Rahmen des Wormsprojektes (Kalonymos berichtete ...) digitale Infrastruktur geschaffen. In einem projektspezifischen, webbasierten Eingabeformular können die Mitarbeiter der beteiligten Institute (Steinheim-Institut, Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz, Institut für Wissenschaftliches Rechnen) gemeinsam, gleichzeitig, kollaborativ, interdisziplinär und ortsunabhängig unter verschiedenen Frage- und Aufgabenstellungen an den Inschriften „auf dem heiligen Sand“ arbeiten.

Doch im Grossen liegt noch viel Arbeit vor uns. So sind wir nicht die einzigen, die sich um die Erschliessung hebräisch-jüdischer Inschriftenüberlieferung bemühen. Projekte in den Niederlanden, Hessen, Brandenburg haben eigene Datenbanken und Arbeitsformen entwickelt.

Hier geht es nun recht eigentlich um digitale In-

Kollaborative Forschung
Interoperabilität - Interdisziplinarität

Mögliche Forschungsfragen

- Hebräische Epigraphik
 - Philologie
 - Religionswissenschaft
 - Kunstwissenschaft
 - Symbole / Ornamente
 - Künstler / Steinmetze (→ Industriegeschichte)
 - Material (→ Geologie)
 - Geschichtswissenschaft
 - Mentalitätsgeschichte
 - Genealogie / Onomastologie
 - gender
 - Lexikographie
 - Prosodie
 - Denkmalpflege



<http://www.steinheim-institut.de/cgi-bin/epidat>

 **DARIAH-DE**
de.dariah.eu

GEFÖRDERT VOM



**Bundesministerium
für Bildung
und Forschung**



Universal-Kirchenzeitung

Original von 1837 und Edition von 2010

frastruktur. Texte, die in digitaler Form auf weltweit zugänglichen Servern liegen, sollten ohne Schwierigkeiten - on the fly - virtuell vereint werden können, etwa um einem sprachlichen Phänomen in einer bestimmten Zeitspanne nachzugehen. Technisch ist das möglich. In der Praxis aber ist der Epigraphiker zur Zeit gezwungen, sich mühsam durch eine wachsende Zahl an Datenbanken zu klicken, um zu einem Ergebnis zu kommen. Was ansteht ist demnach eine „Spurweiten“-Debatte, eine Suche nach gemeinsamen Formaten, die eine serverübergreifende Recherche ermöglichen. Wir bieten aus diesem Grunde schon lange parallel zur proprietären „epidat“-Präsentation ein programmabhängiges Exportformat an, das auf Grundlage der „guidelines“ der Text Encoding Initiative (TEI) von digitalen Epigraphikern in gemeinsamer Arbeit entwickelt wird. Im DARIAH-Projekt geht es nun darum, diese Datenmengen sinnvoll interoperabel zu machen und mit Fachwissenschaftlern über Möglichkeiten und Grenzen des Austausches zu reden.

Die Menge gediegener digitaler Editionen nimmt stetig zu, damit sehen nicht nur wir uns mit dem Phänomen konfrontiert, dass auf einmal Forschungsfragen – durchaus auch aus weit entfernten Disziplinen – an die von uns erschlossenen Quellen gestellt werden, die wir bei unserer Erschließung nie im Blick hatten. Auch hier wird es darum gehen, Schnittstellen zu schaffen, die den ungehinderten Zugriff und die freie Forschung ermöglichen.

Beata Mache: Edition der Universalkirchenzeitung und Langzeitarchivierung Das Ergebnis und meist auch das Ziel einer geisteswissenschaftlichen Forschung ist ein Text. Dieser wurde und wird bis heute in Form eines Buches der Gesellschaft zur Verfügung gestellt und oft Jahrhunderte sorgsam aufbewahrt. Bei Verlusten konnte man hoffen, dass einzelne Exemplare noch irgendwo überdauerten. Auch der moderne Geisteswissenschaftler möchte seine Ergebnisse langfristig sichern. Die traditionelle wissenschaftliche Buchveröffentlichung lässt sich häufig schon allein der Kosten halber nicht mehr realisieren, und auf die neuen Vorteile permanenter Abrufbarkeit will man nicht verzichten. So entstehen immer mehr E-Publikationen, die die wissenschaftliche Community zwar freuen, aber auch die Frage der nachhaltigen Sicherung aufwerfen. Schon jetzt ist die Deutsche Nationalbibliothek verpflichtet, On-

line-Veröffentlichungen zu sammeln. Andererseits, und das ist wenig bekannt, besteht für Autoren (Hersteller) solcher Dokumente eine Ablieferungspflicht. Wie soll er aber dieser nachkommen, wenn es keine zufriedenstellenden Standards gibt?

Ein Beispiel für Chancen und Herausforderungen einer Online-Publikation ist sicher auch die in unserem Haus entstehende Volltext-Online-Edition der *Unparteiischen Universal-Kirchenzeitung für die Geistlichkeit und die gebildete Weltklasse des protestantischen, katholischen und israelitischen Deutschlands*. Für deren „israelitische Abteilung“ zeichneten Isaak Markus Jost und Michael Heß verantwortlich. In der Ausgabe vom 29. Januar 1837 (deutsch-jüdische-publizistik.de) wird über „die schwarzen und weißen Juden“ in Malabar berichtet. Der Beitrag basiert auf einem in *Christian Researches* 1811 veröffentlichten Bericht eines Dr. Buchanan, der 1806 Cochin besuchte. Dank E-Publishing lässt sich schnell herausfinden, dass es Reverend Claudius Buchanan war, dessen *Christian Researches in Asia* (Cambridge, 1811) online auf *openlibrary* zu lesen sind. In der *U.-Kirch.-Ztg.* vom 30. März 1837 wird von den Juden in Kotschin berichtet. Hier wird vor allem deren Gegenwart beschrieben, so auch die Ausstattung der Synagoge „mit einer herrlichen Glocke, für welche ein eigener Thurm gebaut wurde“ und „Fußboden mit Platten von chinesischem Porzellan“. Bilder dazu finden wir, achtzig Jahre später erschienen, in der Zeitschrift *Ost und West* von 1912 – heute online bei *compactmemory*. Aber nicht nur der Forschende profitiert von den neuen Recherchemöglichkeiten. Die Kontextualisierung soll ja auch den Lesern zugänglich sein. Traditionell waren dazu ein Register (z.B. mit Querverweisen bei unterschiedlicher Schreibweise: Malabar – Kotschin – Cochin – Kochin) und die Fußnoten gedacht. Digital-Humanities wollen noch einen Schritt weiter gehen: Auch der Leser, der von der *U.-Kirch.-Ztg.* noch niemals gehört hat, soll die Aufsätze finden. Dafür ist eine Standardisierung und Erschließung notwendig, die mehr beinhaltet als die Information, dass am 29.1.1837 die Ausgabe 9 der *U.-Kirch.-Ztg.* erschienen war. Das Register wird durch differenzierte Metadaten u.a. mit Geolocations, Personen- und Körperschaftsnormdatensätzen ersetzt. Im Rahmen des DARIAH-Projekts wollen wir daher auch folgende Möglichkeit des kollaborativen Arbeitens ausprobieren: Im Steinheim-Institut könnten alle



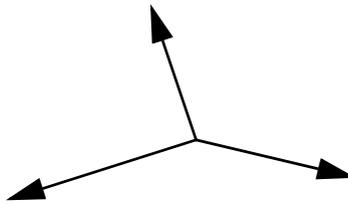
„Die schwarzen und weißen Juden von Kochin“, Ost und West 1912



Die Synagoge von Kochin, Ost und West 1912

Atelierbesichtigung
für Mitglieder des Kulturbundes bei
Prof. Eugen Spiro
Charlottenburg 9, Reichstraße 106
am Sonntag, den 12. Mai, vormittags 11-2 Uhr
Eintrittskarten von RM 1.— in den Zahlstellen und bei den
Logenschließherinnen
Der Reiterpreis ist für Künstler bestimmt

Nr.	Name	Titel	Verfasser	Verlag	Preis	Notizen
1001
1002
1003
1004
1005
1006
1007
1008
1009
1010



TRIBUTE TO EUGENE SPIRO
Eugen Spiro also celebrated his ninetieth birthday this year, and here (left) in Berlin was the Orthodox Jewish troupe where his father was the Cantor. Eugen Spiro came a middle name in a picture in Munich, Paris and Berlin. His picture - mostly landscapes and portraits, among them those of many famous men - can be found in many museums on the Continent and also in America where he now lives. His ninetieth birthday was marked by a special exhibition of his work in New York this year. On this occasion, Spiro gave an unforgettable talk in an introduction to the Catalogue.
After the advent of the Nazis he went to Paris and from there he reached America in 1941. In 1942, at the age of 66 he moved to Paris a circle of Jewish people which was shown in New York in 1948. To pay tribute to this artist who seems from Cassan Jerez we print here some of these pictures of Berlin. They are inspired by the artist's interpretation of the words of the Bible.



für Judaisten interessanten Informationen in Metadaten verzeichnet werden; der Theologe, der Historiker oder der Geograph könnte sie dann ergänzen. Diese Weite und Breite der Zusammenarbeit der Geisteswissenschaftler streben wir an.

Damit aber eine Zusammenarbeit überhaupt stattfindet kann, müssen auch entsprechende Distributionswege und Plattformen etabliert werden. Die bisher eher zufälligen Funde könnten durch die von DARIAH-EU angestrebte Standardisierung systematisiert werden.

Harald Lordick: Finden macht das Suchen leichter, meint nicht nur Elasar Benyoetz! Wochenlang auf eine Fernleihe warten, obwohl der begehrte Text längst umstandslos online erhältlich ist? Da sollte man cleverer recherchieren, sicher. Aber das ist nur die halbe Wahrheit. Wer sich intensiver mit dieser Frage beschäftigt (wie wir das im Steinheim-Institut mit der experimentellen Judaica-Suchmaschine *Vieles finden* seit Jahren tun), erkennt, dass hier natürlich der Wissenschaftler mit seinen Kompetenzen gefragt ist, vor allem aber, dass es noch sehr an einer gemeinsamen Infrastruktur der Geisteswissenschaften mangelt, unabhängig von den Zufälligkeiten und Relevanzkriterien großer Suchmaschinen.

Eine Voraussetzung hierfür ist, dass sich Daten in Format und Bereitstellung an Standards orientieren und strukturiert angeboten werden. Angesichts der erfreulich zunehmenden Qualität und Anzahl von Quellen im Web ist es also zeitgemäß, bereits online verfügbaren Beständen neben der individuellen Web-Präsentation auch eine Metadaten-schicht hinzuzufügen. Dadurch werden Digitalisate und Editionen in die entstehende E-Humanities-Infrastruktur integrierbar und erlauben so eine globale Recherche und einen automatisierbaren Zugriff.

Kalonymos mit seiner Online-Ausgabe steht in dieser Hinsicht auch heute schon recht gut da. Von Beginn an, seit 1998, erscheint die Zeitschrift neben der Druckversion auch im Web als PDF(A), und, seit das möglich ist, mit einer URN der Deutschen Nationalbibliothek versehen, was die langfristige Lesbarkeit und unabhängige Verfügbarkeit sicherstellt. DARIAH erlaubt uns nun, Techniken exemplarisch zu erforschen und voranzubringen, die die Einbettung unserer Digitalisate und Online-Publikationen in geisteswissenschaftliche Netzwerke noch besser unterstützen.

Noch paar Stichworte dazu: Wer in Rezensionsplattformen oder Bibliothekskatalogen Judaica-Neuerscheinungen recherchiert, der könnte doch auf unsere meist knappen, aber wie wir doch hoffen, für die erste Orientierung hilfreichen Hinweise im Kalonymos-Buchgestöber stoßen. Über die Jahre ist hier auch quantitativ ein durchaus nennenswertes Archiv zusammengekommen. Aber das wirft das (heute durchaus lösbar erscheinende) Problem auf, dass dies ja gelingen soll, ohne dass von Menschenhand die Zeitschriftenbeiträge aufwendig bibliografiert werden müssen. Webseiten lassen sich, und auch daran arbeiten wir nun, technisch so ausrüsten, dass Wissenschaftler die dort genannten Quellen und die zitierte Literatur in die eigene Literaturdatenbank übernehmen und diese wiederum mit anderen teilen können – automatisch, versteht sich. Für Geisteswissenschaftler liegt in solchen Techniken eine enorme Chance. Sie erreichen eine fundiertere Quellenbasis, minimieren ihre Routinearbeiten: Das schafft Platz für kreative und innovative Forschung statt Fleißarbeit.

Warum nicht mit einem Suchvorgang die Inhalte von *Kalonymos online*, des *Leo Baeck Yearbook*, eine Quelle ersten Ranges für die deutsch-jüdische Geschichte, Online-Texte von *compactmemory* und der Frankfurter *Freimann-Sammlung*, aber auch die, nur als Beispiel, weithin unbeachteten Kataloge und Digitalisate polnischer Bibliotheken und Archive abfragen, die Rara aus der preußischen Zeit bieten, die man in Deutschland vergeblich sucht? Nicht immer ist die Technik das Problem, gefragt ist auch mehr Kooperation der Institute auf der Basis der verfügbaren Technik. Projekte wie die *Judaica Europeana* sind da sehr vielversprechend.

Aber so einfach ist es für ein eher kleines Institut wie das unsere gar nicht, bei allen digitalen Initiativen dabei zu sein. Das *Zentrale Verzeichnis Digitalisierter Drucke* etwa erwartet, dass man seine Daten dort per OAI-PMH abliefern. Ja, genau, das muss man noch nicht kennen, wollen wir aber – und das Wissen dann weiterverbreiten in unsere Fachdisziplin, Judaistik, Jüdische Studien, deutsch-jüdische Geschichte, in die *AG-Jüdische Sammlungen* und mehr. Aber dann muss auch jede Software, die wir tagtäglich benutzen, solche Methoden unterstützen, intuitiv und ganz selbstverständlich, nicht zuletzt internationale Sprachen, das Hebräische. Das Projekt DARIAH wird uns hier, so sind wir zuversichtlich, ein gutes Stück in die Zukunft führen.

Quellenfragmente zum Maler Eugen Spiro – online, doch nicht unbedingt leicht zu finden: Matrikaleintrag der Akademie der Bildenden Künste München, Zeitungsnotiz zur Atelierausstellung, Würdigung zum 90. Geburtstag.

Buchgestöber



Martha Bernays
und Sigmund Freud

„Sei mein, wie ich mir's denke“

Viel, sehr viel Erhellendes ist im Laufe der Jahre über Sigmund Freuds Leben und Werk geschrieben worden. Doch biographisch von ganz besonderer Aufschlusskraft sind die Brautbriefe, mit deren Gesamtveröffentlichung nun begonnen wurde. Gemeint ist der Briefwechsel zwischen dem 1856 in Freiberg (Mähren) geborenen Begründer der Psychoanalyse und seiner fünf Jahre jüngeren Verlobten Martha Bernays. Dem Paar, das sich im Frühsommer 1882 kennenlernte und bald darauf heimlich verlobte, war von der resoluten Mutter der Braut eine vierjährige Trennung auferlegt worden. Sie täglich oder auch mehrmals täglich zu schreiben – Martha aus Wandsbek bei Hamburg, Sigmund zumeist aus Wien – war für beide der einzige Weg, „den Abgrund der langjährigen Trennung zumindest notdürftig zu überbrücken.“

Inzwischen ist der erste Band dieses einzigartigen, ungekürzten Briefwechsels mit Anmerkungsapparat und Anhang erschienen; vier weitere werden folgen. Martha Bernays bezeichnete die Korrespondenz, die bei der Hochzeit 1886 mehr als fünfzehnhundert Dokumente umfasste, zuweilen schmunzelnd als „Unser Roman in Fortsetzungen“ – so auch der Titel des zweiten Bandes. Der Briefwechsel, der 1938 ins Londoner Exil gerettet wurde, ist fast vollständig erhalten. Kurz vor ihrem Tod 1982 gab Anna Freud die Brautbriefe ihrer Eltern zur Veröffentlichung frei.

Eine Besonderheit dieser Korrespondenz: Erst durch sie lernen wir auch die Braut kennen, sowohl in der ihr eigenen Sprachkraft, als auch in „ihrer Menschenfreundlichkeit, ihrem Takt, ihrer Ruhe, ihrer Unabhängigkeit“. Zugleich zeichnet die Sammlung aber auch ein äußerst realistisches Bild des Bräutigams. Hier ist er nicht nur das „Genie“, sondern es offenbart sich eine höchst problematische, von Stimmungen geplagte, misstrauisch-eifersüchtige, verletzbar, suchtgefährdete und widersprüchliche Persönlichkeit. Martha konnte diese Widersprüchlichkeit zuweilen humorvoll auffangen, wenn sie ihren Verlobten in einem ihrer Briefe anredet: „Mein guter, liebster, bester, unangehmer, unausstehlicher Freund, mein sanfter nachgiebiger Tyrann, mein Sigi!“ So öffnet die Lektüre vor allem die Augen für den „maßgeblichen Anteil der Braut am Glücken dieser Liebesgeschichte.“

Freud in seiner Ausschließlichkeitsforderung versuchte über längere Zeit, seine Braut ganz nach

seinen Vorstellungen zu formen. So wollte er vor allem, dass sie, die einer kultivierten jüdischen Familie entstammte – ihr Großvater Isaak Bernays war Oberrabbiner in Hamburg – sich von jeglichen jüdisch-orthodoxen Riten einschließlich der Speisegesetze löse. Dass der Bräutigam gegen Ende der Verlobungszeit eine gemäßigttere Haltung einnimmt, spiegelt sich in den seinen Briefen entnommenen Titeln der beiden Rahmenbände wider. Während der erste mit Freuds „tyrannischem Gebot“ „Sei mein, wie ich mir's denke“ überschrieben ist, so wird es in Band V endlich befreiend lauten: „Dich so zu haben, wie Du bist“.

Trotz seiner Ablehnung jüdischer Lebensformen war auch Freud auf seine Weise im Judentum verwurzelt. So schrieb er einmal rückblickend: „Weil ich Jude war, fand ich mich frei von vielen Vorurteilen ... als Jude war ich dafür vorbereitet, in die Opposition zu gehen und auf das Einvernehmen mit der kompakten Majorität zu verzichten.“ Und bereits 1882 versprach er seiner Verlobten: „das Wesen des sinnvollen und lebensfrohen Judentums wird unser Haus nicht verlassen.“ Dessen ungeach-



Sigmund Freud, Martha Bernays: Sei mein, wie ich mir's denke. Die Brautbriefe. Band I: Juni 1882 – Juli 1883. Hg. von Gerhard Fichtner, Ilse Grubrich-Simitis, Albrecht Hirschmüller. Frankfurt/M.: S. Fischer 2011. 625 Seiten. 48 Euro. ISBN 978-3-10-022807-9

tet geht aus vielen der Briefe hervor, mit welcher Selbstverständlichkeit damals in jüdischen Familien die christlichen Feiertage den Jahreslauf bestimmten.

Und noch eine andere Seite jüdischen Lebens thematisieren die Briefe: Die „unablässigen Signale“ des sich zusehends ausbreitenden Antisemitismus werden von dem Paar wachsam wahrgenommen und immer wieder in der Korrespondenz aufgegriffen und reflektiert.

So ist dieser einzigartige Briefwechsel – abgesehen von einer sehr zu empfehlenden Lektüre – von höchstem Wert für Wissenschafts- und Alltagsgeschichte, denn er zeichnet in seinen fünf Bänden das facettenreiche Gesicht einer Epoche, der die Brautbriefe Sigmund Freuds und seiner Verlobten Martha Bernays entspringen. *Annette Sommer*

Von der Not und Lust des Schreibens

Ein wenig mutet die Auswahl wie ein Sammelsurium an, die Essays scheinen jeweils unmittelbaren, ganz unterschiedlichen Anlässen entsprungen. Ein Besuch im Zirkus oder im Kino, ein Vortrag vom Bauhaus-Künstler Professor Moholy-Nagy, Radiohören: (Selbst-)Beobachtungen und Reflexionen, von Wolfskehl in kleine Texte gemünzt, die dann in der *Frankfurter Zeitung*, den *Münchener Neuesten Nachrichten*, der *Literarischen Welt*, im *Zwiebelfisch* oder der *Zeitschrift für Bücherfreunde* erschienen. Und das hatte auch profane Gründe. Die Inflation hatte das Vermögen und damit auch die bisherige Existenz des Dichters und Privatgelehrten gefressen. „Ob ich wollte oder nicht, die Umstände haben mich zum Publizisten gemacht, ich muß viel und allerhand veröffentlichen, mich um tausenderlei kümmern. Noch ist es kein richtiger Trott, kein böser Zwang, und ich Sorge, daß es nicht dazu kommt.“



Karl Wolfskehl: *Lebensluft oder Ein Vormittag bei Hermes*. Essais aus den Jahren 1927-1936. Hg. von Eckhardt Köhn. Berlin: Das Arsenal 2011. 147 Seiten, 18 Euro. ISBN 978-3921810569

Stattdessen seine legendäre Bibliothek zu versetzen, auf diese Idee ist Wolfskehl in den 1920er Jahren sicher nicht gekommen (später, im italienischen Exil, war das unvermeidlich). Aber dann wäre er nicht der, als der er auch bekannt geworden ist: als bibliophiler Büchernarr. So kreisen gleich mehrere Texte des Büchleins um jene Leidenschaft, wohl zu recht, denn seine „bibliomanischen Schreibsäckelchen“ waren ihm nach eigenen Worten „die liebsten Produkte meiner Feder“. Es ist geradezu köstlich zu lesen, mit welcher liebevoll-pedantischer Sorgfalt er seine Schätze ins Regal – nein, nicht stellte, zelebrierte. Und wer etwas genauer hineinliest, dem wird auch manch überraschend praktischer Rat zuteil, etwa gegen „bestoßene und verklemmte Büttentränder“.

Und was uns hier besonders interessiert: *Die Juden und das Buch*, diese innige Verschmelzung führt uns Wolfskehl in knappster Selbstverständlichkeit vor Augen: „Einen Juden ohne Bücher kann man

sich gar nicht vorstellen. Lesen gehört zum Juden wie die leibliche Nahrung, wie alle sonstige Lebensnotdurft. Und auch der Ärmste strebt nach Buchbesitz. Wie zerlesen, wie fleckig, wie eingerissen, wie kurzrandig vom häufigen Umbinden sind die Blätter. Wie oft mussten diese Seiten umgewendet werden, bis sie zu solcher Patina gediehen.“ Der Essay war 1936 zu Ehren von Emil Hirsch in einem Privatdruck in 25 Exemplaren erschienen (und 1960 in den *Gesammelten Werken II*). Schön, dass dieser Text nun so leicht zugänglich ist. Und nicht nur deshalb weiß das Bändchen in englischer Broschur, mit Bedacht gemacht, sehr zu gefallen. hl

Porträt eines Porträtisten

Die ungeschminkten Erinnerungen des 1918 geborenen Peter Spiro, in knappster Episodenform und beinahe ausschließlich aus dem Gedächtnis verfasst, geben Einblick ins Leben einer assimilierten Familie, deren Mittelpunkt der erfolgreiche und gefragte Maler Eugen Spiro war, etabliert und selbstbewusst als führender Porträtmaler.

Der aus Breslau stammende Spiro war Vorsitzender der Berliner Secession, Präsident der Vereinigten Berliner Künstlerverbände, Mitglied der Ankauflkommission der Nationalgalerie. Man pflegte einen großbürgerlichen Lebensstil, den Spiro vor allem durch Auftragsarbeiten, Porträts, finanzierte.

Kontakt zum Judentum hielt am ehesten noch, aus einer Kantorenfamilie stammend, er selbst, las neben dem *Berliner Tageblatt* auch das *Jüdische Gemeindeblatt*. Dass man jüdisch war, war für die Kinder aber eher überraschend: „Das Wort Jude war in unserem Haus so gut wie nie gefallen, ich erinnere mich noch deutlich, als ich es zum ersten Mal hörte und keine Ahnung hatte, was es bedeutete.“ So erlebte man die NS-Zeit als unmittelbaren Einbruch. Anfangs erwartete Spiro wohl noch, dass auch die NS-Oberen ihn anerkennen würden: „Ich werde diesen Hitler noch malen!“ Dazu kam es schließlich auch, aber ganz anders, als er sich das damals vorstellen konnte.

In den dreißiger Jahren geriet Spiro zunehmend unter Druck. Obwohl man ihn auch 1933 wieder zum Vorsitzenden der Secession wählte, trat er auf den Rat seiner Frau kurz darauf von diesem Amt und auch von allen weiteren Ehrenämtern zurück. Das folgende Ausstellungs- und Malverbot bedrohte die Existenz der Familie. Spiro engagierte sich im Jüdischen Kulturbund, fand dort nur noch



Selbstporträt: Eugen Spiro mit Sohn Peter

bescheidene Arbeitsmöglichkeiten, gab Malunterricht. Auch seine Atelieraustellungen, gezwungenermaßen auf Mitglieder des Kulturbundes be-



schränkt, brachten nichts ein, so dass er sie bald wieder einstellen musste.

Am einträglichsten war da noch die Vereinbarung mit dem nichtjüdischen Secessionskollegen Robert Scholtz. Der brachte – heimlich – kaum angefangene Porträts ins Haus. Spiro vollendete die Bilder anhand von Fotos, Scholtz signierte, das Honorar wurde geteilt. Dies Agreement führte dazu, skurril genug und sicher nicht ganz ungefährlich, dass Spiro tatsächlich dazu kam, ein Porträt Hitlers anzufertigen.



Peter Spiro: Nur uns gibt es nicht wieder. Erinnerungen. Hürth: Edition Memoria 2010. 160 Seiten, 29,80 Euro. ISBN 978-3-930353-29-3

1935 wurde die Familie in die Emigration nach Paris gezwungen, 1940 folgte die abenteuerliche Flucht nach Südfrankreich und über Marseille, Spanien und Portugal in die USA.

„Das gibt es wieder und das gibt es wieder, alles gibt es wieder, nur uns gibt es nicht wieder“, war die tieftraurige Reaktion seiner Mutter, als Peter Spiro ihr nach dem Krieg an ihrem Lebensabend vom soeben besuchten wiederaufgebauten Berlin erzählte. So ist der Titel des Buches eben auch Programm: Denn ganz anders etwa als Max Liebermann ist Eugen Spiro, in den zwanziger Jahren einer der sehr bekannten Künstler, in Deutschland heute kaum noch gegenwärtig.

Das ansprechend gestaltete Buch mit seinem handlichen Umfang bietet eine bemerkenswerte

Vielfalt: Neben den Erinnerungen des Sohnes und zwei autobiografischen Fragmenten des Vater enthält es ein kommentierendes Nachwort von Hartmut Zelinsky, tabellarische Lebensdaten und Literatur zu Spiro sowie 32 in bester Druckqualität hergestellte Farbtafeln mit Werken dreier Generationen, Eugen, Peter und Elizabeth Spiro. *hl*

Antisemitismus und „Islamkritik“

An Beispielen reiche, dabei knappe und leicht lesbare, handbuchartig zu nutzende Zusammenfassung der Themen des langjährigen Leiters des *Zentrums für Antisemitismusforschung* an der TU Berlin: Antisemitismus. Geschichte und Gegenwart. Seine Erforschung als akademisches Fach und gesellschaftliche Aufgabe. Holocaustleugnung. Genozidforschung. Abwehr des Antisemitismus: Möglichkeiten und Grenzen der Prävention. Und endlich, S. 161–198, das modisch-strittige Thema Antisemitismus und „Islamkritik“. Im gängigen Begriff „Islam-Kritiker“ sieht Benz eher einen Euphemismus für „Muslimfeinde“ (S.180).

„Eine Chance wäre vertan, wenn die Einsichten, die die Beschäftigung mit dem ältesten und folgenreichsten Vorurteil der Welt, dem gegen die Juden, vermittelt, nicht genutzt würden, um gesellschaftliche Probleme zu erkennen und womöglich bei der Lösung Hilfen zu geben. Darum geht es – nicht um Opferkonkurrenz oder Viktimisierung. Und die Vermutung, es sei Empathie-Entzug für die Sache der Juden und des Staates Israel, wenn man gesellschaftliche Entwicklungen in den Blick nimmt und Analogien in struktureller Hinsicht feststellt – das ist ein Missverständnis, wenn nicht Schlimmeres ... Es geht um Entwicklungen, Tendenzen, Trends in dieser, der deutschen Gesellschaft.“ (S. 193). Das Nachwort deutet, dem möglichen



Wolfgang Benz: Antisemitismus und 'Islamkritik'. Bilanz und Perspektive. Berlin: Metropol 2011. 203 Seiten, 19 Euro. ISBN 978-3-86331-012-7

Vorwurf des Selbstplagiats* entgegnet, die Orte früherer Fassungen der hier griffig versammelten Beiträge an. *red*

*Siehe die beachtenswerte Verteidigung des „Selbstplagiats“ durch Birger P. Priddat (Uni Witten-Herdecke), „Neue Regelstrenge. Selbstplagiate im Focus“, in: „Forschung & Lehre“ (DHV) 11/2011, S. 864 – 866.

Mitteilungen

Nicht nur die Verrohung des Fußball-Sports nimmt weiter zu, auch die Wissenschaft leidet unter dem Verfall der Sitten: Plagiate allerorten. So müssen wir leider feststellen, dass ein ehemaliger wissenschaftlicher Mitarbeiter des Steinheim-Instituts, Dr. habil. Ludger Heid, pensionierter Lehrer, vom Schulministerium einst freigestellt für die Arbeit des Instituts, in seiner über 700seitigen Summa früherer und neuerer Arbeiten: *Ostjuden* (Essen, Klartext 2011) sich nicht gescheut hat, einen ganzen Aufsatz des wissenschaftlichen Mitarbeiters unsres Instituts, Harald Lordick, veröffentlicht 1999 im Band *Juden im Ruhrgebiet*, in sein opus magnum hineinzugießen. Mit welcher Berechtigung? Heid hatte damals dem Jüngeren Vereinspapiere zur Verfügung gestellt. Der darüber entstandene Aufsatz ist die Arbeit Lordicks. Das Plagiat versteckt sich ganz à la manière berühmter zeitgenössischer Plagiatoren: Die Anmerkung auf S. 216 verweist auf den Aufsatz von Lordick, „Polnische Zionisten im Ruhrgebiet“, verschweigt aber, dass nun der gesamte Text dieses Aufsatzes zum Abdruck kommt – 18 Seiten lang, Wort für Wort.

Was soll man dazu sagen? Nichts. Auch wenn einem allerlei einfallen möchte ... *mb*

Der jüdische Friedhof Bayreuth wird, wie berichtet, von uns seit zwei Jahren dokumentiert, im Auftrag der Israelitischen Kultusgemeinde Bayreuth und gefördert von der Stadt Bayreuth, der Landesstelle für die nichtstaatlichen Museen in Bayern und der Oberfranken-Stiftung. Die knapp 950 Grabsteine umfassende online-Datenbank ist inzwischen über *epidat* (steinheim-institut.de) vollständig zugänglich. Erstmals konnten mit der Belegliste und dem deutschsprachigen Sterberegister auch zwei Archivalien volltextdigitalisiert werden und bieten so einen weiteren, neuen Zugang zu diesem Korpus. Eine Publikation in Buchform mit einer Auswahl von Grabsteinen ist in Vorbereitung.

Eine Lehrerfortbildung veranstaltet das Evangelische Schulreferat Essen in Kooperation mit der International School for Holocaust Studies Yad VaShem für Lehrkräfte aller Schulformen zum Thema „Die Shoah im Unterricht heute“. In diesem Rahmen wird Nathanja Hüttenmeister auch ihre „Spurensuche – Jüdische Friedhöfe in Deutschland“ vorstellen.

Friedhöfe von Sondershausen und Immenrode – von uns dokumentiert und über *epidat* zugänglich – stellt Nathanja Hüttenmeister im Rahmen der „Treffs für Neugierige“ des Schlossmuseums Sondershausen und des Förderkreises „Schloss & Museum Sondershausen e.V.“ am 23. November vor.

Die SchUM-Städte als Welterbe: Am 23. und 24. November findet in Mainz eine internationale Tagung statt zum Thema „Die SchUM-Gemeinden Speyer – Worms – Mainz. Auf dem Weg zum Welterbe“. Diese Tagung, die von der Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz in Kooperation mit der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg und dem Institut für Europäische Kunstgeschichte der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg organisiert wird und unter der Schirmherrschaft des rheinland-pfälzischen Ministerpräsidenten Kurt Beck steht, dient der Vorbereitung und Konkretisierung des Vorhabens des Landes Rheinland-Pfalz, die SchUM-Städte aufgrund ihres „außergewöhnlichen universellen Werts“ in die Welterbeliste der UNESCO aufnehmen zu lassen. Wir sind mit zwei Vorträgen vertreten: Am Mittwoch, dem 23. November, spricht Professor Michael Brocke über „Die ersten drei Jahrhunderte des Wormser Friedhofs“. Am folgenden Tag referiert Nathanja Hüttenmeister gemeinsam mit Professor Andreas Lehnardt vom Seminar für Judaistik der Johannes Gutenberg-Universität Mainz über „Die neu aufgefundenen mittelalterlichen Grabsteine aus Mainz“.

Friedhof Bayreuth, Fotos: Bert Sommer



Impressum

Herausgeber

Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen, Rabbinerhaus Essen

ISSN

1436-1213

Redaktion

Prof. Dr. Michael Brocke
Dipl.-Soz.-Wiss. Harald Lordick
Beata Mache M.A., Annette Sommer

Redaktions-Assistenz

Karina Küser

Layout

Harald Lordick

Postanschrift der Redaktion

Edmund-Körner-Platz 2
45127 Essen

Telefon

+49(0)201-82162900

Fax

+49(0)201-82162916

E-Mail

kalonymos@steinheim-institut.org

Internet

www.steinheim-institut.de

Druck

Brendow Printmedien
47443 Moers

Versand

Vierteljährlich im Postzeitungsdienst
kostenlos für unsere Leser

Spendenkonto

Kt.-Nr. 238 000 343
Stadtparkasse Duisburg
BLZ 350 500 00

Gefördert durch:

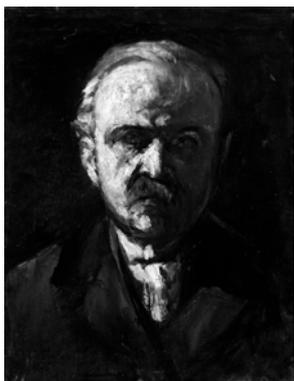


Bundesministerium
des Innern

aufgrund eines Beschlusses
des Deutschen Bundestages

Großstadtpoesie in der bildenden Kunst

Der Maler Lesser Ury



Lesser Ury, Selbstporträt



In der letzten Ausgabe von Kalonymos erinnerten wir an den Maler Max Liebermann. In diesem Heft nun wollen wir auf einen weit weniger bekannten Zeitgenossen des Künstlers aufmerksam machen – jünger als jener, jedoch einige Jahre vor Liebermann verstorben. Auch er in Berlin lebend, auch er Jude, auch er ein Maler, doch von seinem renommierten Kollegen, der damals ein wichtiger Wortführer der Berliner Kunstszene war, nur wenig geschätzt. Dabei lassen sich bei beiden durchaus stilistische Gemeinsamkeiten erkennen – nicht nur aufgrund der impressionistischen Prägung, sondern auch in ihrer Offenheit für neue Wege der Moderne.

Lesser Ury wurde 1861, zur Zeit, als der Aufstieg des deutschen Judentums einsetzte, in der Provinz Posen geboren. Nach einem Kunststudium in Düsseldorf und München ging er nach Brüssel und Paris und kam 1887 nach Berlin. Er war und blieb ein Einzelgänger, dem das Leben nicht leichtfiel. Vielleicht aber war genau das seinem künstlerischen Schaffen förderlich, das wesentlich von dem damals beherrschenden Kulturthema der „Großstadt“ bestimmt war. Die Anregungen dazu rührten von seinen Erfahrungen her, die er in Paris, der Hauptstadt des 19. Jahrhunderts, gemacht hatte. Ury entdeckte die „Poesie der Großstadt“, indem er als „diskreter Beobachter“ mit seinem Malkasten durch die Straßen Berlins zog, um Stimmungen und flüchtige Eindrücke in Skizzen einzufangen: Regen, Nebel, Schneegestöber, Dämmerung oder tiefe Nacht.

Nur wenige, immer wieder variierte Leitmotive charakterisieren das Werk Urys: Menschen im Café oder auf der Straße, oft nur mit angedeuteten Gesichtern, Damen und Herren der bürgerlichen Gesellschaft mit „Topfhüten“ und Zylindern. Wie „Augenblicke aus Novellen“ erscheinen die Werke des Künstlers. Es sind Bilder, die in uns aufsteigen, wenn wir Fontane lesen – oder sie regen zu eigenen Geschichten an. Der Maler nämlich lässt alles offen. Und diese Offenheit für die Phantasie des Betrachtenden macht die „zeitlose Faszination“ des künstlerischen Schaffens Lesser Urys aus.

Von besonderer Ausdruckskraft sind Urys Regenbilder. Wohl kaum ein anderer Maler hat aus dem „Alltagsphänomen einer nassen Straße solche magischen Lichteffekte zaubern können.“ Noch mehr jedoch war der Künstler angezogen von der Nacht. Auch hier gab es nur wenige, die ähnlich eindrücklich die geheimnisvolle Stimmung der nächtlichen Straßen mit den sich in ihnen bewe-

genden dunklen Gestalten in Malerei zu verwandeln wussten. „Für uns Nachgeborene aber ist die Faszination, die von Urys Nachtstücken ausgeht, mit dem zeitlichen Abstand immer größer geworden. Am Ende eines einhundertjährigen Siegeszuges des künstlichen Lichts und der voll technisierten, geheimnislosen autogerechten Stadt, blicken wir auf dämmerige Menschensilhouetten, auf die Pferde, Kutschen und Lichtreflexe Urys wie auf ein verlorenes Paradies.“

Die Kutsche, *das* Fortbewegungsmittel bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, ist ein weiteres Leitmo-



tiv in Urys Werk. Solange die Kutschen fuhren und das Pferdegetrappel in den Straßen vernehmbar war, war die Großstadt nachts zwar dezent beleuchtet, doch verliehen jene ihr etwas Geheimnisvolles. Als dann um die Jahrhundertwende die ersten Autos erschienen, hat Ury das Atmosphärische der schwarzen Gefährte auf das Automobil übertragen. Dass dieses die Kutschen, „Kutschermäntel und Kutscherpelze“ sowie die „Pferdeställe in den Hinterhöfen“ verdrängte, änderte an Urys Liebe zur Großstadt nichts. Er war offen für das moderne Leben, solange es sich in Malerei ausdrücken ließ. Allerdings sind auf seinen Gemälden „die ratternden Autos still und blicken mit ihren Scheinwerfer-Augen ebenso poetisch wie Kutschlaternen in die Nacht.“ So lassen die Zerstörung des alten Berlin und das Wissen um die Unwiederbringlichkeit jener Epoche Urys Bilder heute fast wie „Momentaufnahmen einer heilen Welt erscheinen ...“

Als der Maler 1928 von einer Parisreise heimkehrte, erkrankte er. Drei Wochen vor seinem siebenzigsten Geburtstag, am 18. Oktober 1931, kurz bevor die Katastrophe ihren Lauf nahm, starb Lesser Ury in seinem Berliner Atelier. Er liegt begraben auf dem jüdischen Friedhof Berlin-Weißensee. Am 7. November 2011 jährte sich der Geburtstag des Künstlers zum 150sten Mal. *Annette Sommer*



Lesser Ury, Werke aus einer Hamburger Privatsammlung, Villa Griesebach, Berlin 2010